مرجعية الرمز وأثرها في تشكيل البنية الفكرية لعقل الفرقة والجماعة

الدكتور عز الدين معميش

كلية العلوم الإسلامية/جامعة الجزائر1

مقدمة

ارتبط تشكُّلُ الفرق والجماعات ذات المرجعيات المختلفة والمتناقضة أحيانا والمتداخلة أحيانا أخرى بمرجعية المؤسِّس أو القائد أو أمير الجماعة، الذي عُدَّ الملهم والرمز، فمنطقه مقدّم وفكره مبجّل، وتفسيره وتأويله للنص يعلو فوق أيِّ اعتبار آخر. ولذا شهدنا تعدُّداً رهيباً للمرجعيات والمذاهب والفرق، بما أدخل الشك في النُّفوس الضعيفة حول موضوعية الادعاء بوجود مرجعية عليا، هي مرجعية الكتاب والسنة، إليها ترتد الأفكار والاجتهادات والتأويلات، فيسدّد العمل وتنقشع حجب التطرف والغلو، وتتوافق الجماعات على مبادئ وقواعد، وتختلف في التتريل والتفريع بما يتناسب مع المصالح المحفوظة شرعا وتتلاءم مع الأعراف المقرّرة. ولذا كان الاجتهاد القياسي والتفكير المنهجي الموضوعي مخرجاً علميّاً مناسباً لرأب الصدع الذي أحدثه فكر التعصب وثقافة الشخصنة والرمزية، واعتبر بعض المفكرين أن منهجية القواعد القياسية في الإسلام تستوعب طرائق التحليل النصي ذات الترعة الفردية والتي طوَّرها علماؤنا الأقدمون من جهة، وتخلّصنا من الطبيعة التجزيئية التي حكمت كثيرا من نظراتهم واجتهاداتهم، وتمكّننا من دراسة النُّصوص دراسة مضطردة وربطها بالواقع الاجتماعي المتجدّد، دون أن يروم ذاك الجهد إقامة نظام تفكيري بديل يقتل المبادئ والمقاصد.

ورغم أن الاجتهاد الفردي في الفروع ظل يُنظر إليه تراثيا على أنه علامة على حيوية الفقه الإسلامي إلا أن حصر هذا الاجتهاد في خدمة المذهب السياسي أو العقائدي أدى في أحيان كثيرة إلى تداخل السياسي بالعقائدي وخضوع الاجتهاد الفقهي لمنطق الذوبان في بنية التفكير الإيديولوجي، وهذا ما حدث لبعض المذاهب المشهورة، خاصة التي اعتمدت الصرامة النصية أو العقلية(الدوغمائية) نهجا للتعامل مع المعطى المنزّل والنازلة المستجدة.

وإذا استقرأنا تاريخ الفرق الإسلامية قديما، والجماعات الصحوية حديثا فإننا سنخلص لا محالة إلى تمظهر الشخصية على حساب المنهج، وتغلّب الإيديولوجيا على حساب العلم والمنطق، بما خلق مرجعية هجينة عند الأغلب من الفرق والجماعات، وتم رهن العقل الإسلامي في دائرة السلطة الرمزية للزعيم أو القائد أو المؤسس، وتم غلق أبنيته الفكرية في العلاقة مع الذات، ومع الآخر، ومع الواقع المتجدِّد. كما تم تضخيم المستند سواء كان نصيا أو عقليا لتبرير نزعة التأسيس لفكر الجماعة والفرقة على حساب النص وعلى حساب العقل ذاتهما، ونمت ثقافة الشرخ والتجزئة والتقوقع والانسياب، وحفل العالم الإسلامي في حاضره وماضيه بمتناقضات لا تنتهي، كان يمكن أن تشكّل تنوّعا لو تم التخلّص من مرجعية الرمز والشخص الواحد لفائدة الموضوعية العلمية والخبرة المعرفية ومنطق الثبات والتطوّر.

إننا في سعينا لإبراز عدد معتبر من النماذج التاريخية الموزّعة على عدد من البُنى لا نروم سوى البرهنة على التأثير الجلي للرموز العلمية والسياسة والفكرية على تشكيل البنية الرئيسة لعقل الفرقة أو الجماعة العقدية أو السياسية أو الثقافية، والتي تحوّلت بفعل الرغبة في السلطة والهيمنة إلى إيديولوجيا هادمة لا تحترم الرأي الآخر وتصادر الحرية، وتحتكر فهم الدين، وتكفّر المخالفين بأصل أو بفرع، ولذلك أصبح التنوع في الساحة الإسلامية تناقضا وتضادا، أفرغ رسالة الإسلام العظيمة من محتواها، واختصرها في العنف الأعمى والصراع الأهوج المشاهد في بلاد

المسلمين.

وهذه الدراسة ستبحث إن شاء الله في البنية العميقة لفكر الفرقة والجماعة في الإسلام انعكاسا لمرجعية المؤسس والزعيم والقائد، من خلال **طرح إشكال مهم** يتمثل في:- ما العناصر العلمية الموضوعية وغير الموضوعية في أنساق التفكير التي سادت لدى الفرق والجماعات الإسلامية قديما وحديثا، بناء على فرضية منطقية تقول بتأثر مرجعياتها بفكر الفرد والمؤسس والرمز؟

آملين تفكيك طبقاتها والولوج إلى العناصر الموضوعية وغير الموضوعية في هذه البنية، قصد الوصول إلى الشرعي والمنطقي والذاتي النرجسي فيها، ومحاولة إيجاد مقارنة ومقاربة مع الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى، خاصة العهد النبوي والراشدي، واستشراف مستقبل المرجعية في نسقها العام والخاص مع التحديات المعرفية والواقعية المستجدّة.

وعليه فقد قسّمت بحثي إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة ومفهوم المرجعية في الإسلام.

المبحث الثاني: أثر مرجعية الرمز في مسار الفرقة والجماعة:

المبحث الثالث: المعرفة والمؤسسة ودورها في تطوير المرجعيات الإسلامية.

المبحث الأول: حقيقة ومفهوم المرجعية في الإسلام.

المَرْجِعُ في اللغة هو مَن يُرجع إليه في أمور معيّنة(1). ويعرّف أيضا بأنه الموضع أو المكان الذي يَرجع إليه شيء من الأشياء، أو الذي يُرد إليه أمر من الأمور، مثل الكتب المرجعية، التي تعد بمثابة الأمهات والمصادر، والوثيقة الأولى في استقاء المعلومات والمعرفة وتأكيدها.ويقابل "المرجع" كمصطلح عربي ، مصطلح"

(1)الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1993، ص930-931.

"reference" بالإنجليزية ويأخذ المعنى نفسه[1].

وتقترب الدلالة اللغوية لمصطلح "المرجع" من دلالة مصطلح "المصدر"، فكلاهما موضع يُرجع إليه، ويختص المصدر بكونه يرتبط بالأشياء الأولى والأساسية، و يُشار إلى المرجع على أنه في مرتبة متأخرة عن المصدر، أو يُعهد إليه عند فقد المصدر.

ولهذا التباين الطفيف بين المرجع والمصدر أثـره في الاصـطلاح الشـرعي، إذ استعمل مرة للدلالة عن من يرجع إليه في الفتوى. ومرة عن المصـدر المطلـق في معرفة أحكام الدين. ومرة أخرى عن القدوة الذي يوجّه حياة الناس وسياسـات الجماعة والمجتمع. وقد استعمله الشيعة على نطاق واسع للدلالة على مصدر المعرفة الشرعية والمتمثل في الإمام المعصوم أولا أو من ينوبه وهو الفقيه بالاصطلاح الخاص الذي يحكم نظرية المعرفة عندهم[2]. فالمعروف تاريخيا أن الخلاف في منشأ الإمامة ومستندها استتبعه الخلاف في مستند المعرفة ونمطها، فهناك نوعان من المرجعيـات المعتمدة على **نظرية الإمامة**، نظرية تقول بالنص[3]، أي: إن الإمام منصوص عليه دينيا وبذلك فهو وصي النبي ﷺ، ومن ثمة فإن كل أنواع المعرفة مسـنودة إليـه لعصمته وولايته، فهو إذا يمثّل مركزية متفرّدة في الدولة والمجتمع، فهو مركز الدائرة ومحورها والكل يخضع له، ويمكن أن يُمثّل لهذا النوع بالمرجعيات الشيعية على مر التاريخ الإسلامي، والذي تجسّد أخيرا في نمط:"ولاية الفقيه" أو"المرشد الأعلـى". فهذا النموذج مركزي يعتمد مركزية الإمام على حساب الاجتهاد الموسّع والمعرفة المتعددة وتعدد الحقيقة.

---

(1) انظر: قاموس المورد، مادة مرجع.

(2) انظر:فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ، ص75.

(3) انظر: ابن أبي شريف المقدسي،المسامرة في شرح المسايرة في العقائد،تحقيق عز الدين معميش وكمال الدين قـاري، المكتبـة العصرية، بيروت، ط1، 2004، ص 248-262.

ونظرية أخرى تقول بالاختيار[1]، أي: إن الإمام يُختار بالتشاور والتراضي، إما بوصية الإمام السابق ثم البيعة العامة، وإما بولاية العهد ثم البيعة أيضا، وإما مبايعة عامة مباشرة، وهو الذي حدث مع الخليفة الراشدي الخامس حين خلع نفسه، فهمّ الجم الغفير لبيعته، وهو مذهب أهل السنة، ونموذج الخلفاء الراشدين خير مثال على أنواع الاختيار، والتي يعبّر عنها أيضا بشورى الاختيار. وهذا النمط أيضا دائري، لكنه يختلف عن النمط الشيعي في أن الإمام ليس محورا أو مركزا بل قائدا في مستوى أفقي مع الأمة ونسق واحد، فهو فرد من أفراد الدائرة العامة والخاصة، فرد من الأمة التي تصطفي أفرادا يمثّلونها، وفي هذا وذاك ،الإمام يمثّل وحدة الدائرة المحيطة به وليس مركزها، يقول ابن حزم الظاهري:« بُعث رسول الله إلى الأمة بعثا مستويا لا تفرقة بين رجل ولا امرأة، ولا بين عبد أو حر، فالكل عند الله سواء» [2]. «وقد اتفق علماء المسلمين على أن الخليفة واحد منهم، أي: من الرعية، وإنما له مزية النظر عليهم، كالوصي والوكيل... وليس بينهم وبين العامة فرق، وأن الخليفة كغيره وإن احتاج إلى المَنعة فالمسلمون منعته» [3].

فلذلك فلا عصمة في الاجتهاد و الممارسة والتوجيه سوى لرسول الله ﷺ، فحتى الخلفاء الراشدون المهديون لم يرتفعوا إلى العصمة، لذلك لم تكن مرجعيتهم في الدين والدنيا إلا بتقرير الجماعة و الأغلبية وبعد مداراة ومجاراة في الرأي والحجة و الدليل، فهو على المستوى السياسي والشرعي قائد وإمام، يسوس ويوجّه الأفراد والمجتمع، ولن يتحوَّلَ يوما إلى ملهم معصوم، لأن ذلك مظنة الانحراف والسير نحو الوثنية وفكر الشخص.

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة، ص 676. والنص مشار إليه في كتاب: في الفقه السياسي الإسلامي: الشورى العدل المساواة، فريد عبد الخالق، دار الشروق، القاهرة ط2، 2007، ص224.

(3) فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي، المرجع نفسه، ص 224.

أما عند الشيعة فالمسألة مختلفة نوعا ما، فالإمام هو مصدر المعرفة الشرعية، لعصمته المنبنية على وراثة النبوة، في أنه وصي الله، وعليه فالمرجع المطلق هو الإمام المعصوم، ثم تتدرّج في مقلدي الإمام من المجتهدين المقيّدين به، فالأصل أن الشيعة يرفضون الاجتهاد بالمعنى السني الذي يلتقي مع القياس، حيث يعتبرون أن القياس يتعلق بالقضايا غير المنصوص عنها، ولذلك تبقى اجتهادات العلماء في إلحاق الأحكام الفرعية بأصولها ظنية، لذلك وجب ترك الظن والتمسك بالقطع الذي يمثله علم المعصوم. وقد كانت عبارات المنظّرين من قدماء الشيعة تفوح بهذا الرفض وتحريم العمل بما ينجر عنه، ويظهر ذلك عند المفيد والشريف المرتضى والطوسي، وكل حججهم مبنية كما ألمحنا سابقا على النتائج التي تفضي إليها آليات فهم النص في استنباط الأحكام الشرعية، فهم يرون أنها تفضي إلى الظن، لا إلى القطع والعلم والتطابق بين الخطاب والفهم مطابقة تامة(1)، لذا كان الآمدي يضع الإمامية ضمن الفرق التي توبّخ المجتهد وتجعل من خطئه إثما، بحجة أن ما من مسألة إلا والحق فيها متعيّن، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق(2). مع الإشارة إلى وجود أصوات جديدة من مفكري وعلماء الشيعة يعتمدون الظن في نمط المعرفة الشرعية، لأن آلية الفهم غالبا ما تفضي على الظن، مع وجود تباين ولو طفيف دائما وفي أيِّ نسق اجتهادي في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب(3).

كما يعتمد الشيعة مستوى آخر من المرجعية، وهو مرجعية الفقيه، ويُقصد به ذلك المجتهد في نطاق المذهب، أو في فلك الإمام المعصوم وعلى قواعده وأصوله، ويعود هذا الاعتماد إلى القرون الإسلامية الأولى حين كانوا يأخذون من أئمة أهل

(1) انظر: يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر: تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم، دار الانتشار العربي، لندن- بيروت،ط1، 2000، ص24.

(2) انظر: محمد أبو الفتح البيانوني، دراسات في الاختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، ط1، 1975، ص137.

(3) انظر: يحيى محمد، المرجع السابق، ص25.

البيت كجعفر الصادق، ومن لم تسعفه الظروف، يرجع إلى تلاميـــذهم، لتعـــرّف أحكام الدين والشريعة، على الطريقة التي سنّها الأئمة.

ولو رحنا نقيس الأمر على باقي الفرق، لتجلّت لنا الصـــورة نفســـها، مـــع الاختلاف والتباين في المستند والغايات والخصائص، ففرقة الخوارج وما تولّد عنها من فرق، لا تخرج عن مرجعية أمير الجماعة، فهو المرجع المطلق والمجتهد الأوحد، ومنطلقهم في التأسيس لمرجعية الأمير،هو فهمهم للحاكمية، ومن ينوب في تحقيقها في الأرض، ففي معتقدهم فإن الأمير أو الحاكم هو المخوّل بذلك، وإذا تقـــاعس الحاكم فإن التكليف منوط بأمير الجماعة.

وعلى مستوى الفروع ارتبط التمذهب بشخصيات فقهية مشهورة، رغـــم أن التأسيس الحقيقي تاريخيا يعود لتلاميذ الإمام المتبع، ويظهر ذلك خصوصـــا عنـــد المالكية والحنابلة من السنة والجعفرية من الشيعة والإباضية من الخوارج.

لذلك فإن المرجعية مفهوم مركّب من مجموعة متفاعلات:

1- **المرجع**: هو الذي يُقلّد ويُتبّع من طرف الجماعة أو أفراد الفرقة والمذهب، فهو الرمز، أو الإمام، أو المرشد، أو الشيخ، حسب عبارات كل مذهب وفرقـــة وجماعة.

2- **النص المرجعي**: هو المستند الذي يرجع إليه الرمز المؤسّس في فتـــاواه، أو سجاله الفكري والعقدي، أو فقهه السياسي. وقد يُشار به إلى النص الأصـــل في الكتاب والسنة، من حيث هو ثابت يحمل عليه محمـــولات القضـــايا والوقـــائع المستجدة.

3- **الخطاب**: هو التفكير الذي يكون في غياب الـــنص لـــزعيم الفرقـــة أو الجماعة. أو هو مصطلح يراد به النص المرجعي من حيث عملية التفهّم المنبنية على المستنبط والنص الخطاب.

4- **المقلّد أو التابع**: وهو محور الجماعة أو الفرقة، من حيث قيامها وتقوّمها الحقيقي، فكم من إمام وفقيه متضلع ومتكلم مشهور، لم ينل من الشهرة والإتباع إلا النزر اليسير، لخلو مدرسته من الأتباع والمقلّدين. وقد يُصطلح على المقلّد، بالتابع، أو المريد، أو التلميذ...

المبحث الثاني: أثر مرجعية الرمز في تشكيل البنية الفكرية ومسار الفرقة والجماعة.

لعل جذور التقوقع في مرجعية تعرّف الأحكام والفتوى، تنبثق من التحوّل من الجماعة السياسية إلى الجماعة العقائدية، فالمعروف أن نشأة التشيّع بداية لآل البيت كان نتيجة الخلاف السياسي الذي كان بين مناصري البيت العلوي وبين البيت الأموي والعباسي، فلذلك جزم البعض أن مستند المرجعية عند الشيعة هو مستند سياسي بالأساس، يقول لؤي صافي في كتابه: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية:« إن معطيات التاريخ السياسي والفكري للفرق تُظهر بجلاء أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة، عارضت البيت الأموي ثم العباسي، ورأت أحقية البيت العلوي في الخلافة. فلم تكن المعارضة الشيعية في بدايتها قائمة على عقيدة متميّزة، بل على موقف سياسي مغاير. لذلك نرى أن الحركة الشيعية ضمت في أوائل عهدها قبل تطوّرها إلى مذهب وطائفة بدءا بالإمام جعفر الصادق وتلميذه هشام بن الحكم رجالا محسوبين على الاتجاه الفقهي السني، بل ضمت بعض أركان هذا الاتجاه مثل الإمام أبي حنيفة مؤسس أول مدرسة فقهية سنية» [1].

وقد أدى هذا التحوّل من السياسي إلى العقائدي إلى خلق بنية مغلقة لا تستطيع

(1) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط2، 1998، ص65.

التواصل مع وسائل وطرق المعرفة الأخرى (أي: خارج نطاق خبر المعصوم)، كما أدى هذا التحوّل إلى الانتقال من التنوّع إلى التضاد مع المرجعيات والمذاهب الأخرى، وفي مراحل تاريخية وصل الأمر إلى التناقض، وفي هذا المعنى يشرّح الأستاذ عبد السلام ياسين مؤسس حركة العدل والإحسان بالمغرب ومرشدها، هذا الفكر ويغوص في جذور ذلك على مستوى جل المذاهب والمرجعيات فيقول:« بعض الناظرين في كتب السلف الصالح يتّخذون إماما أو فقيها أو فارسا خاض معارك حامية في نصرة الدين، **معيارا مطلقا** يُضفون عليه من خيالهم القاصر كل صفات الكمال ويُساورون علومه بتلمذة جادة مخلصة، كما يُساور المسافر قمم الجبال الشماء، ثم يتّخذون **من فهمهم لفهم** ذلك **الفاهم سلاحا إرهابيا** يقمعون به كل من رفع رأسه ليتلقى عن الله ورسوله الأمرَ الأول الذي جاء بلسان عربي مبين» [(1)]. ثم يفرّع هذا التوصيف على باقي المجالات، سواء عقدية أو سياسة شرعية أو سلوكات أخلاقية، ليصل إلى تقرير نتيجة مهمة، وهي أن التقليد المبتعد عن المنهجية علمية الصحيحة والإطار المعرفي ينتهي إلى عقيدة صماء وينية مغلقة، لا تتجاوب مع مصادر المعرفة، ولا تتناسق مع الواقع.

وللدلالة على ما سبق نستحضر هنا ما جاء في منظومة الفقه السلطاني وكيفية التعامل مع النصوص، خاصة المتعلقة بمبادئ الحكم، كالشورى، حيث يرى فيها بعض الباحثين تداخل السياسي والعقائدي بالمعرفي أو العلمي، ولنضرب مثالا باستشارة عمر للصحابة في مسألة الخراج وتردّده عليهم شهرا قبل أن يترلوا عند رأيه. لقد انطلق كثير من المنظّرين للسياسة الشرعية من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة ومؤرخين إلى قراءات مفتوحة لهذا النص، واتخذ كل واحد منهم نظرية خاصة في فقه الشورى، وتجرأ البعض على تقديم التاريخ على النص في شتى النصوص المتعلّقة بالفقه السياسي، نذكر هنا مثلا المسعودي، والفارابي، والماوردي، وابن حزم،

(1) عبد السلام ياسين، نظرات في الفقه والتاريخ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، ط1، 1995، ص18.

والشهرستاني، وابن تيمية، وابن خلدون. لقد بيّنت مطارحات هؤلاء على البعد الوسع لمفهوم الشورى بكل اشتقاقاته ومصطلحاته.

ورأى الماوردي مثلا في النص توفيق الإمام أو الخليفة أو السلطان بفضل الله في تبيّن الأمور تفويضا من الأمة في اختيار السياسة التي يريد، قال في كتابه الأحكام السلطانية: « إن الله جلّت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوّة وحاط به الملة، وفوّض إليه السياسة ليُصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلا عليه استقرّت قواعد الملّة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة. فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام» [(1)].

فالماوردي يسلك المنهج الاتباعي في أن الإمامة دينية، فالأمة بحاجة إلى إمام يسوسها ويحقق مصالحها الدينية والدنيوية، ويطبق قواعد الملة التي تنتظم معها مصالح الأمة. إلا أن هذا السوس أو هذه السياسة والانتظام لم يبرز الماوردي طريقته العملية في علاقة الإمام بالأمة، هل تكون السياسة جماعية، أم تفويضية كما عبّر في النص السابق؟ وكيف يكون هذا التفويض في ظل وجود نص قطعي في الشورى. لكننا عندما نتأمل نصه بتمعن يبرز فيما يأتي بعده، وهو قوله:« فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني»[(2)]. فهو هنا يستمسك بالنص على حساب السياسة.

لكنه في مناسبة أخرى يعطي الشرعية لمن استولى على بلادٍ غلبةً، فيرى أن يسوّى الأمر درءا للفتنة ويفوّض الإمام الأعلى المتغلّب إدارة شؤون البلاد،

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة،ط2، 1966، ص03 .

(2) المصدر نفسه، ص 30.

وللمتغلب كامل الصلاحيات في التفرد بالحكم، والرجوع إلى شورى النصيحة أو الاستشارة غير الملزمة، لأنه لم يكن لأحد الفضل في إمارته، وهذا تطور كبير في إخضاع دلالة الشورى للتاريخ، لأن الماوردي كان وزيرا لدى أحد هؤلاء المتغلّبين، وهنا تبرز جدلية النص والتاريخ في مسائل السياسة الشرعية وما تفرّع عنها، حيث يجد منتقدو التيارات الظاهرية أو السلفية أو المحافظة فرصة للانتصار لمذهبهم القائل: إن طبيعة الدولة في الإسلام طبيعة مدنية؛ ولذلك يجب أن تتشكل وفقا لمعطيات التاريخ في جميع مستوياها وهياكلها مع الاحتفاظ بالأصول العامة المحدّدة لهويتها، يقول عبد الجواد ياسين في السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ: «إن النص بحكم وظيفته لا يعمل بمعزل عن حركة الواقع التاريخي ولا هو يخاصمها، بل إن دائرة المباح وهي في النهاية إفراز نصي، ليست أكثر من إفساح شرعي ومعترف به لمجال واسع يُراد تمليكه لحركة التاريخ .بمعطياها الإيكولوجية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والفكرية، وبوجه عام بحركة الإنسان مع المكان والزمن، بغض النظر عن تعدّد البنى وتراتبها بين تحتية وفوقية طبقا لتحليل المادية التاريخية. نعني بذلك أن قانون النص يعمل من خلال دائرة المباح، داخل الواقع البشري في زمن بعينه ومكان بعينه، معترفا له بدوره الطبيعي في حركة التشكيل. وأن ذلك يتم في مفهوم الإسلام وبمباركته، كتحصيل حاصل يمثّل القاعدة:«إذ الإباحة هي الأصل» وليس الاستثناء[1].

فنحن نرى أن الماوردي جعل استشارة الأمير أو الحاكم المتغلّب للأمة أو من يمثلها غير ملزمة و لم يحدد أشكالا بعينها، لأنه قصد الوحدة العامة للدولة المتجسّدة في شخص الخليفة العباسي آنذاك، فجعل الشورى ملزمة في مستواها العلوي، وغير ملزمة على المستوى الإقليمي، لاستيعاب واقع التجزئة، وهو ما يؤدي بالضرورة

(1) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– بيروت،ط2، 2000، ص53.

إلى دلالة جديدة للشورى تقوم على نمط اختلاف المستويات والسياقات، أو بتعبير عصري على نمط فدرالي، تكون الإدارة المركزية مسؤولة أمام الأمة دون الإدارات الإقليمية التي وإن استقلّت في قرارها فإنها تظل جزءا من الدولة وهو ما يحيل إلى أن تكون إدارات تنفيذية لها صلاحيات تعيين المجالس الاستشارية الإقليمية ومن يمثّلها في مجلس شورى الإمام الأعظم. والماوردي لم يقف موقفا واحدا في هذا الأمر، ولعل مرد ذلك تكوينه المتشعّب، فهو فقيه من جهة وأديب سلطاني من جهة أخرى، يقول عز الدين العلام في كتابه الآداب السلطانية:« يوضح مثال الماوردي بشكل جلي طرق تدبير هذه الثنائية المتصلة والمنفصلة في آن. فهو من جهة مؤلف "الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، وهو أيضا مؤلف"تسهيل النظر" و" نصيحة الملوك"، يظل فقيها في الكتاب الأول، ويصبح أديبا سلطانيا في كتبه السياسية الأخرى. في "الأحكام" يُخضع الماوردي السياسة للشريعة، وفي "التسهيل" يطوّع الشريعة لتتطابق مع السياسة. يتحاشى في"الأحكام" أي: استشهاد بآثار فارس أو حكم اليونان لتحضير الآية القرآنية والحديث النبوي، وفي "التسهيل" يلجأ إلى فارس وغيرها مستدلا، بل واضعا لما يستشهد به جنبا إلى جنب مع ما قاله الله أو الرسول أو ما قام به خليفة المسلمين عمر بن الخطاب، مثله في ذلك مثل سائر أدباء السلاطين» [1].

من هنا يبرز السؤال الآتي بإلحاح: **ما حدود قطعية المرجعية ومستندها؟وما درجة التطابق بين الخطاب والتفهّم؟وما العناصر الخارجية التي يمكن أن تؤثّر على عملية التفهّم؟** هذه الأسئلة وجدت لها صدى عند مستعملي المناهج الألسنية والإنتروبولوجية الحديثة، حيث اعتبروا أن المرجعيات في الإسلام متأثرة دائما بالنسق والاستذهان الشخصي، لذلك اصطلحوا على منظومات العلوم الشرعية

(1) عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، الكويت، عدد 324، 2006،ص102 .

المتعلقة بتأسيس الفهم بالعقول، العقل الفقهي والعقل البياني والعقل العرفاني، وأن النص فجوة مفتوحة على كل أنماط التفكير والخيال، فيُعاد تشكيله وفقا لقارئه وفاهمه. فالمعروف في نظريات التلقي الحديثة أن النص بقعة من التاريخ، يتشكل ويتمظهر حسب خلفية القارئ، والقراءة الصحيحة للنص تكون من قارئ حر يسهم في إنتاج معنى جديد، وهو القارئ الذي لا يخضع للنظريات والمقاربات الحضورية سواء كانت وجودية، أو بنيوية، أو رمزية، أو ماركسية؛ لأنه لو كان أسيرا لواحدة منها فسيصبح وعيه أسير نظام عقدي أو ثقافي محدد، مما يحجب عنه الرؤية المتوافقة عند مباشرة النص، أي: تحجب عنه العلامات والإشارات النابعة من ذاتية النص، ويقع النص في فكر الاختزال إذا لم يحاول التغلب على التزامه الإيديولوجي، فإن القراءة الصحيحة للنص ستكون مستحيلة(1)، ويصدق ذلك على العمليات الاجتهادية الكلاسيكية حسب ما يدّعون.

لكن بعض الباحثين المنصفين يعتبرون الأمر واقعيا ومعرفيا، من حيث كيفية استعمال المجتهدين والمتقدمين لفهم النصوص لآليات الاستنباط ووسائل المعرفة، ومنهم الدكتور عبد المجيد النجار حيث يقول في تتبّعه لحركة المهدي بن تومرت التي يتهمها الخصوم بإدخال العقيدة الأشعرية إلى المغرب العربي، وكيف يَظهر أحيانا التناقض بين السلوك والنصوص المرجعية أو عدم التطابق التام، مما ولّد حركات ومرجعيات لا تُحصى:« وللقضية جذور في مستوى الفهم لحقائق الإسلام، حيث اختلفت وجهات النظر في تحديد مفاهيم بعض الحقائق، كحقيقة الإيمان، وحقيقة الفعل الإنساني، وحقيقة العدالة في مستوى الحكم، وهو ما أدى إلى ممارسات مختلفة في مستوى التطبيق، واعتبر كل صاحب وجهة في الفهم أن السلوك وفق سائر الأفهام الأخرى هو الخرق للدين ينبغي أن يُقوّم» (2).

(1) انظر: هانس روبيرت ياوس، نظرية الاستقبال، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004 ، ص 86 .

(2) عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح عند المهدي بن تومرت: الحركة المحدية بالمغرب أوائل القرن الخامس الهجري، المعهد العالمي

ومصداقية كلام الدكتور النجار تتجلى في الخلاف الذي ظهر في أواخر عهد الصحابة في مسائل عقدية كثيرة، كان كل طرف يحتكم في دعواه إلى النص، ويجزم بقطعية الفهم الذي تجلى له، الأمر الذي جعل البعض يجزم بأن هناك قضايا كثيرة شرعية هي في مرتبة الظن، لتنازع الفهم فيها، أو عجز العقل عن استنباطها، فهي في مرتبة دون القطع. ثم تطوّر الأمر إلى الخلاف في قدرة العقل على معرفة الغيب في مسائل العقيدة، ومن ثم إخضاع ذلك المبحث لقانون العقل،فادّعى الفلاسفة أن العقل قادر على تحديد طبيعة الوجود(الغيب جزء من الوجود عندهم) وصفات الإله، بينما شدّد المتكلمون على حاجة العقل إلى هدي الوحي لإدراك بنية عالم الغيب وغاية الوجود أو التعرّف على صفات الخالق، وقد ألّف الإمام الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" لتبيان اضطرابهم واستدلالاتهم وتضارب محاكماتهم العقلية التي اعتمدوها لبناء تصوّرهم الكلي للوجود، ومما وقف عنده الغزالي، مسألة قطعية قياساتهم العقلية أو ظنيتها، حيث يقول فيهم:« إنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية التخمين لما اختلفوا فيها كما اختلفوا في الحسابية»[1].

وهو بهذا يمهِّدُ لتأكيد هيمنة مرجعية الفيلسوف الذاتية في الاستنباط والقياس والاستدلال، وليس ذاك بالضرورة هو الحقيقة العقلية التي يبحثون عليها، وإلا كيف نفسّر خلافاتهم غير المنتهية في مسائل يكون الحق فيها واحدا لا يتعدّد. فالمعاجم العربية تُجمع على أن المعنى الأوّلي الأصلي لكلمة **"عقل"** هو الربط، وذلك يستدعي وجود طرفين متقابلين، يكون العقل والعاقل الواسطة بينهما، وينتهي بنا ذلك الربط وتتبع المعاني العالقة بين الطرفين (الأصل و الفرع) إلى

للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2 ، 1995، ص34.

(1) انظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت ، دون تاريخ، ص62.

الانتقال من المحسوس المشخّص إلى المعقول المجرد، ويعني ذلك تأثر هذا المعنى المجرد بالمشخص، أو عكسه عكسا تاما للمشخص، وفي هذه الحالة فالتعقل يأخذ معنيين:

المعنى الأول: أن العقل بمثابة قيد للمعاني، فهو يقيّدها ويحفظها ويربطها، وهنا إمكان تحقيق التطابق قطعي.

المعنى الثاني: أن الفعل الذي يقوم به العقل هو مجرد عرض وكشف وقلب، أي فاعلية ذهنية، النتيجة فيها رهن بأداة هذه الفاعلية.

ولهذا السبب يصر مجموعة من الحداثيين العرب على أن الإسلام ما هو إلاّ بنية دلالية ومعرفية تطوّرت وتوسّعت حسب تطور المجتمع واتساعه، لتصل إلى التشظي المشهور في المعرفة:- المعرفة البيانية – المعرفة الإشراقية أو العرفانية، والمعرفة البرهانية. فقد دار الصراع في الإطار البرهاني المجسّد خصوصا في علم الكلام الأقرب للقبول العام، حول تحديد المرجعية النهائية للفعل المعرفي، هل هي للنقل أم العقل؟ بالخصوص في حال التعارض، فإما الجنوح للعقل والذي ما هو إلا تلك الفاعلية الذهنية التي يمارسها المتكلّم، قد تكون النتيجة فيها قطعية وقد تكون ظنية. وإما الجنوح إلى النقل والاعتماد على النص، وهنا المرجعية تكون بيانية، والنظر فيها إلى قانون النظم وعلاقة الألفاظ بالمعاني، ولا يستبعد فيها التعسّف، من حيث الجمود أو التأويل البعيد. وإما التوفيق، والعملية تحتاج إلى ضبط التقابل بين المشخص والمجرّد، أو التحقق في مرحلة أولى من قطعية العقلي والنقلي، بعبارة ابن تيمية، صحة المنقول وصراحة المعقول، يضاف إليهما وضوح الدلالة. وقد بحث الدكتور لؤي صافي هذه القضية بعمق على مستوى التراث الإسلامي، وخلص إلى دورها المهم في نشأة المرجعيات وتبلورها وتطوّرها، فقال في كتابه "إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية":« إن مسألة العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي واحدة من أهم المسائل التي شغلت ولما تزل، الفكرَ الإنساني عموما، والفكر الإسلامي على وجه التخصيص. لذا فقد عمدنا في هذا الفصل إلى

تحليل ظاهرة العقل وعملية التعقّل بغية إلقاء مزيد من الضوء على هذه الظاهرة الهامة والمعقدة. كما حاولنا ربط مفهوم العقل بجملة من المفاهيم المساوقة والملازمة مثل: مفهوم الفكر والوعي والثقافة والتراث، وبينا أثر إغفال عمليات الحدس العقلية المؤسّسة لعمليات التفكير في ظهور مفهوم مختزل للعقل، يتجاهل أبعاد العقل العلوية والقيمية، ويتعامى عن قدرة العقل على تطويع مضامينه العلمية لخدمة أغراض ذاتية، لنصل في ختام بحثنا إلى أن إشكالية العقل تنبع أساسا من غياب تصوّر واضح ودقيق للبنية الداخلية للعقل وعلاقته بالواقع الكلي للوجود الإنساني» (1).

ولقد كان بحث الدكتور صافي كما ذكر، من حيث معالجته لإشكالية القطعي والظني، وكفاية العقول أو النقول في التأسيس المعرفي، ليصل إلى تأكيد وجود الحقيقة في بنية النصوص وإمكان الكشف عنها عبر وسائل المعرفة المناسبة، حسب الموضوع المطروح للمعالجة، ومما شدّد عليه مسألة أن إشكالية التعارض بين العقل والنقل ليست راجعة إلى نظرية المعرفة في حد ذاتها، أو عدم وجود الحقيقة...إلخ، بل إلى حالات استقطاب عاشها الفكر الإسلامي منذ بواكيره الأولى في عهد الصحابة وأدت إلى انقسامات وتمايزات انبنت بالأساس على الاجتهاد الشخصي والالتفاف الجماهيري، بما عقّد إمكانية أي حوار معرفي عميق بعيد عن الشخصانية والاستقطاب الشعبي.

وإذا أخذنا نموذجا في هذا المجال، فإننا لا نجد أفضل من الإشكالية السابقة، ثنائية العقل والنقل، توضح لنا إلى أي حد قد نصل في بلورة مفهوم واقعي وتاريخي للمرجعية، يغطي كافة التيارات الفكرية الإسلامية. وفي هذا الشأن نشير إلى نظريتي ابن تيمية والرازي في هذه الثنائية، وللاختصار وتحديد جوهر المسألة، نأخذ قضية

(1) لؤي صافي، إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998، ص31.

التعارض بين العقلي القطعي والظني النقلي، وما الدلالة التي يتم ترجيحها؟ ومن ثم التأسيس الفكري والعقدي وحتى العملي عليها. فهذه المسألة يبدأها ابن تيمية بالتأكيد على أن قيام تعارض بين نقل يُرد إلى الوحي المنزّل من حكيم خبير، وعقل جعله الله مدار التكليف أمر مشكل في ذاته، لذلك يقرّر بأن التعارض لا يمكن أن يكون بين القطعي من أحكام العقل والنقل، وإن كان كذلك فإن التقديم يجب أن يرتبط بقطعية الحكم مهما كان مصدره، لذا يدعو ابن تيمية إلى تقديم:« العقلي تارة والسمعي تارة أخرى، فأيّهما كان قطعيا يُقدّم، وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين، فالراجح هو المقدّم»[1]. فهنا نجد ابن تيمية يميل إلى التمييز بين الموضوعات والأجناس التي يطرقها النص والعقل، فبالإمكان ترجيح قطعي عقلي على قطعي نقلي في حال التعارض، إذا كان الأمر مما مجراه العادة، كحديث الذبابة وكيفيات عملية في الحياة، أما إذا كان الأمر مما يدخل في الغيب فإن تقديم النقلي هنا هو المتعيّن، لأن عالم الغيب في العقيدة الإسلامية مباين لعالم الشهادة ومستقل عن قياسات الحس والحواضر والعقول، ويدخل فيه كل ما تعلّق بالسمعيات من العقيدة، على أن يبنى على نقل قطعي أو تتضافر الأدلة لتنقله من الظني إلى القطعي.

لكن هذا التقرير العلمي الرزين من ابن تيمية يهتز لدى الكثير من الأتباع، ويُرجّح عندئذ الرأي المرجعي المبني على تصورات اجتهادية مذهبية، يلعب فيها الاستقطاب المذهبي دورا كبيرا في العدول عن الرأي المعرفي العلمي المؤسس بانسجام وموضوعية. فنجد الإمام ابن تيمية نفسه يتردد في موقفه السابق ويقرر السلطة المطلقة للنقلي على العقلي ولو كان ظنيا، مبررا ذلك بما جاء في كتابه" درء تعارض العقل والنقل":« فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع، فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب، ما يوجب أن يكون تطرّق

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979، ص87.

الفساد إليها أعظم من تطرّقه إلى مقدّمات الأدلة السمعية» [1].

ونحن نلاحظ هنا عدم تفريق ابن تيمية بين المقدمات العقلية والصريح العقلي الذي أوجب تقديمه في حالات بعينها، فهذا الموقف بلا شك فيه توجه مذهبي على حساب المعرفي، حيث يحاول ابن تيمية عدم إعطاء أي حجة للمتكلمين، معتزلة وأشاعرة، في فتح هذه القضية وإمكانية التسليم بمرجعية العقل، قاطعا عليهم تأسيس مذاهبهم على اعتبارات شرعية أو معرفية. ولذلك قال لؤي صافي بعد ملاحظته هذا الاستقطاب: « وهكذا يأخذ الخلاف بين العقلي والنقلي بعدا جديدا، فالقضية ليست قضية تقديم لقطعي وتأخير لظني، **بل قضية إثبات منهج في النظر والاستدلال في مقابل منهج آخر**، وترجيح معقول نقلي في مواجهة منقول عقلي.... إن تراجع ابن تيمية عن القاعدة التي اختارها آنفا والتي تقضي تقديم القطعي، سواء كان عقليا أم نقليا، يعود في تقديرنا إلى إدراكه أن التعارض بين العقلي والنقلي ليس تعارضا بين أحكام منفردة مستمدة من مصدرين مختلفين، عقلي ونقلي، بل هو في حقيقته تعارض بين منظومتين من الأحكام التي تم الوصول إليهما وفق منهجين مختلفين، أو لنقل توخيا للدقة هو تعارض بين عقلين... فإصرار ابن تيمية على إخضاع العقلي إلى حكم النقلي يرجع إلى رغبة قوية في التصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغزالي والجويني وغيرهم من أعلام المتكلمين» [2].

والأمر نفسه نجده عند الرازي، فهو وإن قرّر على شاكلة جميع الأشاعرة العمل بالعقل والنقل معا، فإن الاستقطاب المذهبي والعوامل المحيطة تلعب دورا في تأكيده أولوية العقلي على النقلي عند التعارض دون تفصيل السياقات والموضوعات المطروحة، فينطلق من مسلمة أن الوحي لا يُفهم إلا بالعقل ليؤكد ضرورة دفع

(1) المصدر نفسه،ص174.

(2) لؤي صافي، إعمال العقل، مرجع سابق، ص138.

التعارض المتوهم، بجملة مواقف، إما الجمع أو تعذر الجمع، فيصار إلى التفويض أو التأويل، يقول في أساس التقديس:« إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:- إمّا أن يُصدّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يَبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدّق الظواهر النقلية ويكذّب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. و إذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في النقل و العقل معا وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلاّ أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلاّ أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوّزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات» [1].

فالرازي في النص السابق ينحو منحى الانتصار للمرجعية العقلية، في تقعيد أساس الرسالة في تفهّم الخطاب والمنوط حصرا بالعقل، وكان من الممكن أن يشرح معنى تفهّم الخطاب الإلهي ودرجات هذا التفهم، وما هي مستوياته وسياقاته، أي: الموضوعات التي يشتغل عليها عقل التفهّم، شهودية أم غيبة؟ إنسانية أم كونية؟ تشريعية أم سلوكية؟ لكنه يعتمد مباشرة قاعدة: العقل أصل النقل، ويجريها

(1) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص220-221.

بإطلاق، دون معرفة الموضوعات محل التعارض. والرازي إذ يفعل ذلك ورغم الصرامة المنهجية والعلمية التي عرفت عنه، فإنه ينتصر للعقل المبرمج والقناعة التي يتبناها والمنظومة التي يسير عليها، ومن ثمة يخترع هذه الطرق والمصطلحات، محاولة لتأكيد مرجعية العقل في تفهم النصوص، مع الإشارة إلى الاختلاف بينها وبين مرجعية المعتزلة التي تنطلق من العقل كأساس معرفي إنشائي.

هذه الهوامش و المساحات المزيدة عن القياس المفترض وعن الصرامة المنهجية التي كان من اللزوم الالتزام بها أبعدت كل فرصة لتقارب منهجيات النظر، والالتقاء حول مبادئ معرفية، كانت مجسّدة قبل في مسمى أهل السنة والجماعة التي تقابل منهجيات الشيعة والمعتزلة والباطنية والخوارج، لذا يصرّح لؤي صافي في كتاب آخر خصّصه للعلاقة الخفية بين العقيدة (أو الإيديولوجيا) والسياسة، بعنوان:"العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية":« ...إن ظاهرة التعدد العقدي معقّدة ،تعود إلى أسباب وعوامل متعدّدة ومتداخلة، وبالتالي فإن من الخطأ إرجاع الاختلاف العقدي دائما إلى الصراع بين الحق والباطل، أو بين الخير والشر. إن وصف الموقف العقدي المخالف بالكذب والخيانة لمبادئ الحق وصف غير دقيق لأنه يتجاهل الأسباب المعرفية والظروف التاريخية التي تستند إليها العقيدة المخالفة، ويحصر أسباب الاختلاف في الانحراف النفسي والروحي. فوصم المخالف في العقيدة بالكذب والانحراف الخلقي لا يؤدي إلا إلى تكريس سوء الظن والاتهام بين الأطراف المختلفة، وقطع باب الحوار والنقاش الحر، ويبرّر بالتالي الصدام والاقتتال بين الفريقين تحت شعار محاربة الشر والباطل.

إن التمييز بين الاختلافات العقدية الناجمة عن أسباب معرفية واجتماعية، وتلك المنبثقة عن أسباب نفسية أخلاقية عامل حاسم في اتخاذ الموقف الصحيح والصائب

من التعدد العقدي داخل الأمة الإسلامية وخارجها»[1].

مع ضرورة الإشارة هنا أن المقصود بالتعدد العقدي الإسلامي هو التعدد المنهجي الذي أدى إلى خلافات في الفروع لا تستوجب تكفيرا، أو حسب سياق موضوعنا ما كان ظنيا لا يفيد علما باصطلاح المتكلمين وجمهور الأصوليين الذين يرون أن الظني يوجب العمل دون العلم. فهنا وضع الأستاذ لؤي صافي مسألة التعدد في سياقه التاريخي الصحيح بعيدا عن أي عصبية أو تطرف في الرأي، إذ غالبا ما كان تفريخ الفرق ناشئا عن أسباب نفسية أخلاقية بعيدة عن التأطير المعرفي العلمي، ولنأخذ ثلاثة أمثلة في هذا الشأن من فرق مختلفة:

المثال الأول: تأسيس فرقة النجدات من الخوارج.

المثال الثاني: فرقة الإمامية من الشيعة.

المثال الثالث: الصوفية عموما.

ففي المثال الأول وإذا رجعنا إلى تاريخ الفرق الإسلامية، وإلى فرقة الخوارج، فإن المبادئ العامة التي كانت تجمعهم تتمثل بالخصوص في الحاكمية، وتكفير مرتكب الكبيرة بناء على أن الإيمان ماهية لا تتجزّأ، ومسألة الولاء والبراء[2].

وتحدثنا كتب التاريخ على أن ابن عباس بعد حواره الشهير معهم رجع أربعة آلاف رجل إلى الجادة لإدراكهم الضلال الذي كانوا عليه ومخالفتهم صريح النصوص، وجهلهم وابتعادهم عن التأسيس والتأصيل الصحيح. إلا أن مجموعة كبيرة أصرت على رأيها، بل وخرجت فرق أخرى من عباءة المتبقي أكثر تطرفا، منهم النجدات، والتي ضيّق زعيمها "نجدة بن عامر الحنفي" من بنية الإسلام إلى

(1) لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق،ص73.

(2) انظر: فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ، ص124-129.

الدرجة التي لم تسع إلاّ أقرب المقرّبين إليه، حيث حكم على الآخرين بالزيغ والكفر، لأنهم لم يعرفوا الإيمان بمسماه الخاص، والذي هو عنده: معرفة الله حق المعرفة، دون تفصيل فيها[(1)].

أما المثال الثاني فنجد في منظومة الشيعة الإمامية طغيان الرمزية على التفكير المعرفي والمنهجي، إلى حد ذم الاجتهاد، باسم استحالة التطابق بين التفهّم والخطاب. والمسألة ليست في الحقيقة بهذا التسطيح، بل الأمر يرجع إلى التراث الفارسي عموما، وكذا تأسيس الإمامة على النص وما يؤديه ذلك إلى القول بعصمة الإمام والمرجع لأنه في مرتبة مشابهة لمرتبة النبوّة.

وبالنسبة للمثال الثالث، إذا ركّزنا على غاية المتصوف والسبب الذي من أجله تأسّس التصوف، فإننا سنعثر على الأسباب التي أدّت إلى انشطار المتصوفة إلى فرق عديدة، ففي العادة يقسّم الباحثون المتعمقون الصوفية إلى صنفين: -صوفية اللاحدود، -وصوفية استبطان الذات والتي ينتمي إليها أبو حامد الغزالي. فقد كان التأسيس الفكري للنمط الأول، خليطا بين الأفلاطونية ومصادر خارجية أخرى، كالنصوص الدينية الفيدانتية الهندوسية، حيث تلتقي مع وحدة الوجود الصوفية في تعريفهم الإله بأنه: "وجود كل الوجود"، وأحيانا بأنه: "العدم"[(2)] لأنه لا يمكن وصفه من خلال أي نوع من التفكير المحدود، فالذات الإلهية لا متناهية وبلا زمان وبلا مكان، وذاك هو الوجود المطلق.

وقد كان هذا النمط ولا يزال موضع هجوم من جمهور المسلمين، لاعتبارات عقدية ومعرفية تتعلق بمنهج البحث عن الحقيقة ذاتها، حيث تم الخلط ما بين عالم الشهود وعالم الغيب، مع أن العقل كأداة للمعرفة يؤكد هذا التمايز والانفصال.

---

(1) المرجع نفسه، ص137.

(2) انظر: إدريس شاه، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص19.

أما النمط الثاني، فهو علاقة استبطان الذات في التصوف، وهي العلاقة التي تكون بين الإنسان وبين الله، وهي علاقة خالق بمخلوق، أساسها حب ولهفة العبد لحبيبه وسيّده. وهذا النمط عُرف أيضا باتجاه "الإرادية"[1]، من حيث سلوك الصوفي الطريق الذي يوصل إلى "التخلّق بصفات الله"، واستمداد إرادته من إرادة الله استمدادا كليا لا اعتماد على أحد سواه.

وفي ظلال هذا الاتجاه تشكّلت العقلية العملية لدى الصوفية، بحيث انبثقت المقامات والأبعاد والأحوال والمراتب. وقد جعل الصوفي الكبير الهجويري (توفي465هـ) مقامين للوصول إلى مرتبة المشاهدة[2] الأول: القرب، والثاني: التبجيل، ويقصد بالقرب الدوام على الطاعات والقربات، حيث يبتغي التقرب إلى الله بالأفعال. بينما يقوم التبجيل على التأمل والتفكّر والتدبّر وقوة التضرع :« ففرق بين مَن يتفكّر في الأفعال، وبين من تحَيّر في الجلال، فواحد من هذين يكون رديف الخلّة، والآخر قرين المحبّة»[3]. ويعني ذلك أن تأسيس الذوق لدى الصوفية لا يكون إلا من عمق الذات حين الصفاء التام، وهو ما يعرف بمصطلح "استبطان الذات"، فهذا الاستبطان أو الاكتشاف الجلي للذات في أعماقها لا يكون عند أصحاب هذا الاتجاه إلا بالسير من الحسي إلى المجرد والتخلص التام من العلائق التي تشوب الوصول إلى الحقيقة عبر الذوق والحب الذي يصله العارف، ولا شك أن ذلك منسجم معرفيا مع المبادئ المرفوعة والغاية المحددة من قبل.

وفي هذين النمطين الصوفيين يتجلى لنا الفرق بين نمط يعتمد الاستذهان الذاتي الذي يخرج في أحيان كثيرة عن حدود القواعد المعرفية المتفق عليها في هذا النسق، ونمط لم يستدع غير الوسائل التي تنسجم والغاية التي يريدها، فالأول منطق خطابي

(1) انظر: أسعد السحمراني، التصوف: منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، ط1، 1987، ص49-50.

(2) الهجويري، كشف المحجوب، دراسة إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1975، 618/2.

(3) المصدر نفسه، 373/1.

خاضع للتأثر والتأثير، وشروط التلقي والاستقبال، والثاني منطق معرفي يستند إلى الانسجام بين موضوع المعرفة وأداتها.

لذلك اعتبر الباحث المغرب الدكتور "النقاري" المنطق المعقدي والفكري الذي يحكم كثيرا من الفرق، منطقا خطابيا يخضع لنمط السؤال والجواب، وما يستتبعه من التزام وتقليد داخل المجال التداولي العام للفرقة المحكومة برؤية ونظر مؤسسها، دون مراعاة القواعد المعرفية المعتبرة في التفهم والاستنباط ونمط السؤال والجواب، خاصة في أبواب العقائد التي من المفترض أن التأسيس فيها يكون على القواطع، يقول النقاري في كتابه:" منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي:«فإننا نستطيع أن نعد المجال التداولي العقدي العام راجعا إلى مجال يشمل بيانات وأجوبة بخصوص هذه المسائل العقدية المعينة، وبالتالي نستطيع أن نعود بالاختلاف والتمايز في الأجوبة التي قدمتها تلك الأنساق على المسائل العقدية المشتركة بينها. ولا شك في أن هذه المسائل العقدية المشتركة ستكون مطالب عقدية متداولة، تشهد لخصوصية معرفية يختص بها الزمان والظرف، اللذان ظهرت فيهما الأنساق العقدية؛ وذلك إن لم يكن نسقا عقديا إلهيا يعلو الزمان والتاريخ، ويتعالى على القدرة النظرية الإنسانية، ويتجاوز نهاية إقدام العقل البشري في سعيه المعرفي » (1).

إننا في سعينا لإبراز عدد معتبر من النماذج التاريخية الموزّعة على عدد من البنى لا نروم سوى البرهنة على التأثير الجلي للرموز العلمية والسياسة والفكرية في تشكيل البنية الرئيسة لعقل الفرقة أو الجماعة العقدية أو السياسية أو الثقافية، والتي تحوّلت بفعل الرغبة في السلطة والهيمنة إلى إيديولوجيا هادمة، لا تحترم الرأي الآخر وتصادر الحرية، وتحتكر فهم الدين، وتكفّر المخالفين بأصل أو بفرع، ولذلك

(1) حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر- دار الأمان، الرباط، ط1، 2010، ص52.

أصبح التنوع في الساحة الإسلامية تناقضا وتضادا، أفرغ رسالة الإسلام العظيمة من محتواها، واختصرها في العنف الأعمى والصراع الأهوج المشاهد في بلاد المسلمين. ومن هنا كانت خلاصات بعض البحوث المميّزة في أن التداخل بين السياسي والعقدي، واستخدام السلطة السياسية للبنية العقدية للسطو على حرية الآخرين ليس من رسالة الإسلام في شيء، وإنما هو نزوات فردية سلطوية، أو نزعات عروشية وعرقية وطائفية ملبّسة بالدين، يقول لؤي صافي:« إن استخدام السلطة السياسية لتحقيق وحدة عقدية وتصفية المغايرين في العقيدة، لا ينسجم مع مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية،ذلك أن النهج الإسلامي الأصيل في التعامل مع التعددية العقدية، نهج يقوم على التسامح وينزع إلى تصحيح العقائد والأديان المنحرفة عبر الحوار والدعوة بالكلمة الطيّبة والموعظة الحسنة، لا بالتصفية الجسدية أو الاضطهاد السياسي» (1).

المبحث الثالث: المعرفة والمؤسسة ودورها في تطوير المرجعيات الإسلامية:

إن الوصول إلى قناعة بفعالية نظرية المعرفة الإسلامية، القائمة على شروط علمية وواقعية، كفيل بلجم العنف المتنامي داخل المجتمعات الإسلامية، والتطرف المنبني على جهل تام بكيفيات الاستنباط والتنزيل الصحيح. كما أن هذه المعرفة الموضوعية ينبني أن تخرج من الفكر والتفكير الأحادي، والاجتهاد الفردي ووهم المجتهد المطلق والجامع للعلوم جميعها، والرمز المعصوم إلى حضن التفكير المؤسسي الجماعي الذي يأخذ بوسائل المعرفة جميعها المقررة قرآنيا، والمنفتح على كل العلوم الخادمة، فعندئذ فقط نستطيع الخروج من وهم امتلاك الحقيقة إلى تعدد الحقيقة، ومن ثمة السير معا إلى الحق.

ولعل ما يساعد على تقبل المرجعيات لبعضها، وتواصلها مع حركة الواقع،

(1) لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص78.

واجتيازها مرحلة التقوقع إلى مرحلة الدولة المواطنة والاجتماع الإسلامي، بعض العناصر التشغيلية التي إن تحققت ستساهم في خلق واقع جديد، يحمي الثابت وينافح عنه، ليظل أصيلا، ويشغّل النظر والتأمل في المتغيّر، ليعيد إنتاج الدلالة أو الحكم المحقق للمناط.

وأهم هذه العناصر ما يلي:

1-الاجتهاد المعرفي في إطار منطق الإحالة المرجعي:

وهنا لابد من الكشف عن منطق الإحالة في النص المرجعي، القرآن والسنة، والطرائق التي اتبعها العلماء الحاذقون المتجردون للوصول إلى دلالة لا لبس فيها ولا طغيان، أبهرت حتى النقاد الغربيين المنصفين وخاصة المهتمين بسيميولوجيا النصوص ونظريات الاستقبال،حيث رأوا في منطق الإحالة المرجعي الموجود في القرآن والحديث، النموذج الفريد في تأكيد وجود الحقيقة وعدم نسبيتها، وكذا تأكيد وجود نظام معرفي يطابق بين الفهم والخطاب.

إن المنطق المشهور في التعامل مع النص عموما يعتمد على قواعد واضحة في البيان ومنهج الاستقراء، تمنع المجتهد والمستنبط من الطغيان على فحواه، ويبقى يدور في فلك المعاني المحتملة. ويمكن أن نعتبر هذا الاجتهاد، بالقراءة في "نطاق النص" لاستهلاك طاقاته في كافة دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالاته العقلية التي هي من لوازم عبارته، وقد أكّدت منظومة الاصطلاحات الأصولية على هذه الرغبة في استنطاق النص واستهلاك معانيه، تارة باصطلاح دلالة الإشارة ودلالة النص أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة[1]....إلخ.

يقول الأستاذ لؤي صافي:« تعود بدايات تجليات التفكير المنهجي عند علماء

(1) انظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1401هـ، 1981، 1/ 30.

المسلمين إلى الجهود التي رامت تحديد طرائق منضبطة لفهم معاني القرآن وتبيين أوامره ونواهيه، والحيلولة دون تفسيره تفسيراً يخرجه عن دلالاته التي وُضع لها، أو تطويع هديه، وتوجيهه إلى رغبات النفس ونوازع الهوى»[1].

ولعل مرجع هذه الطرائق المنضبطة، لغة العرب والقواعد العلمية الصارمة التي لا تتيح أي تلاعب أو تعسف كما أشرنا سابقا، ولو أن الفرق عموما التزمت هذه القواعد ومعهود العرب في التخاطب والفهم التي تتسع لمعاني متكوثرة، لخرجت عن التطاحن والتنابز وتكفير بعضها، ولكان المشترك الذي يجمعها باعثا على ازدهار الحضارة الإسلامية، ولكان الاختلاف في الرأي بين المسلمين مقدمة للوحدة الفكرية العامة كما يؤكد ذلك الدكتور عبد المجيد النجار[2].

إن الدعوة إلى الاجتهاد دعوة ملحة اليوم، نظرا للحاجة المستمرة لدراسات الأقضية والوقائع والنوازل الجديدة، وكذا المساهمة في خلق جو عام يدرأ استئثار البعض بتفهّم النصوص، فأولو الذكر جاءت مطلقة في القرآن، فلم يعيّن صفاهم ولا تخصصهم أو انتسابهم، كما أن آليات الاجتهاد مرتبطة بالعلاقة بين الثابت والمتغير شدا وجذبا، وتقوم على أرضية من التخاطب البياني، قاعدته المجال الواسع بين الحقيقة والمجاز، والإمكانيات المتاحة للنقلة والتغيّر والتطور الدلالي في إطار روح الشريعة ومقاصدها.

ولإبراز البناء المنطقي والخطابي المتين في النص المرجعي الإسلامي الذي وسع ويسع التنوع الخلاق الذي يدور مع الكليات، لابد من عرض علمي لمسألة استكناه واستنباط المعاني، ومسألة التقابل والتطابق الذي عرضناه سابقا وشكّل مشكلة لفرق عدّة أدى بها إلى ذم الاجتهاد وتحطيم الفكر الجماعي المؤسسي.

---

(1) لؤي صافي، إعمال العقل،مرجع سابق، ص 167.

(2) انظر كتاب: عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1992.

2- العقل المؤسسي:

وأقصد به النظر والاجتهاد الجماعي، فقد ولى زمنُ ما يقال في حق العلماء: "البحر الفهامة، والمجتهد المطلق، والمفسّر المحيط، والمحدّث الضابط، والمؤرخ المستوعب، والفقيه والسياسي المرجع..."، فهذه مصطلحات وألقاب أقرب إلى الذهنية البابوية التي تكرّس الكمال والإطلاق في عقول وشخوص القسس. إننا اليوم بحاجة إلى مرجعية، لكنها يجب أن تكون مرتفعة عن الرمز، لا تهتز باهتزازه، ولا تترنّح بترنّح تمذهبه ومطامحه. نحن في حاجة إلى عقل مؤسسي يبنى بناء دائريا، ليس أفقيا ،حيث التراصف غير المحدود والتداول المبني على المجاملة، وليس عموديا، حيث الهرمية والرمزية، وخضوع القاعدة للقمة. كما أن هذا العقل يستطيع استيعاب الواقع بجميع متغيّراته، ويسع المسلمين على اختلاف المشارب على قاعدة الأولويات.

وهنا أقتبس فقرة جميلة ومهمة للأستاذ التونسي"أحميدة النيفر"، وهو يقلب صفحة من صفحات تاريخ الغرب الإسلامي، ويفتش في العقل الجمعي والعقل الفردي لمجتمعه، قال: « أضاع فقهاء الغرب الإسلامي طيلة القرون كثيرا من نفوذهم المرجعي داخل مجتمعاتهم، وإزاء أمرائهم في ذات الوقت الذي كانت فيه شوكة الإسلام تتراجع في كامل جنوب غرب أوربا. هذا الخلل الكبير الذي هزّ البناء التصوري للغرب الإسلام مهددا مرجعيته التشريعية، هو الذي دفع بالفقهاء إلى مزيد من الصرامة في فتاواهم ومواقفهم، إنه اعتبروا المعالجة الأنجح "للخلل الكبير" كانت تقتضي مزيدا من التشديد ،خاصة فيما يعرض عليهم من القضايا المتصلة باليهود والنصارى» [1].(منبر الحوار، ص10).

(1) أحميدة النيفر، الوعي التاريخي بالشاهد الفقهي والواقع المعيش، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد36، خريف 1998، ص10.

ومن بين ما يتم اقتراحه في العقل المؤسسي ما يلي:

أ- أولوية الكلي على الجزئي:

من حيث النظر إلى المقاصد الكلية والأصول، وتقديمها على الفروع والجزئيات التي لا تغني شيئا، أو أنها ذات قيمة ولكن لا تقارن، بالقضايا الكلية.

ب- ارتباط النظر بالعمل وأولوية العملي على النظري:

فثقافة الشرخ الموجودة، كامنة في الإيغال في التنظير المثالي والتجريدي على حساب الواقع، فكم من أفكار يعلم أصحابها استحالة تطبيقها، ومع ذلك يعاندون ويصرون على التعصب لرمزيتهم ومقامهم العالي. إن التنظير مطلوب في التأسيس المعرفي، ولكن يجب أن يرتبط بالواقع العملي، والأولويات المنتظرة، والموضوعات المستعجلة.

ج- تعقيل المنقول وتنقيل المعقول:

هذا المصطلح يستعمله الدكتور طه عبد الرحمن، ويقصد به، مراجعة التراث وغربلته من الكثير من النقول التي أصبحت مع الزمن ودون عرضها على العقل والأصول الصحيحة من المسلمات، وهي في حقيقة الشرع والتراث والعقل، ليست إلا وهما أو جهلا استبد بالناس لأنه صادر عن ذي مكانة ومقام.

د- الأخذ بمتغيّرات الواقع وفقه التتريل:

فدون تحقيق المناط المناسب، يظل المنهج المعرفي المشتغل على النص المرجعي، بعيدا عن الصواب، ومتعسّفا في حق المكلّفين، وفي نص الأستاذ النيفر السابق ذكره خير مثال.

الخاتمـــــة

وهكذا ورغم طابع الموضوع السجالي، فإننا وصلنا إلى نتائج مهمة وحساسة، لعل أهمها:

1-تقترب الدلالة اللغوية لمصطلح "المرجع" من دلالـــة مصـــطلح "المصـــدر"، فكلاهما موضع يُرجع إليه، ويختص المصـــدر بكونـــه يـــرتبط بالأشـــياء الأولى والأساسية. ولهذا التباين الطفيف بين المرجع والمصدر أثره في الاصطلاح الشرعي، إذ استعمل مرة للدلالة عن من يُرجع إليه في الفتوى. ومرة عن المصدر المطلـــق في معرفة أحكام الدين، ومرة أخرى عن القدوة الذي يوجّه حياة الناس وسياســـات الجماعة والمجتمع.

2- أكثر من وظّف مصطلح المرجعية، الشيعة، إذ استعملوه على نطاق واســـع للدلالة على مصدر المعرفة الشرعية الكامن في المعصوم.

3- المرجعية في مفهوم السنة أن الإمام ليس محورا أو مركزا بل قائدا في مستوى أفقي مع الأمة ونسق واحد، فهو فرد من أفراد الدائرة العامة والخاصة، فرد مـــن الأمة التي تصطفي أفرادا يمثّلونها.

4- على مستوى الفروع، ارتبطت المرجعية بالتمذهب، باتباع شخصيات فقهية مشهورة، رغم أن التأسيس الحقيقي تاريخيا يعود لتلاميذ الإمام المتبع، ويظهر ذلك خصوصا،عند المالكية والحنابلة من السنة، والجعفرية من الشيعة، والإباضية مـــن الخوارج.

5- أدى التحوّل من السياسي إلى العقائدي في مسألة المرجعية إلى خلق بنيـــة مغلقة لا تستطيع التواصل مع وسائل وطرق المعرفة الأخرى بما أوجد التناقض في

المجتمع الإسلامي.

6- يرى بعض الباحثين في منظومة الفقه السلطاني وكيفية التعامل مع النصوص خاصة المتعلقة بمبادئ الحكم، كالشورى، تداخل السياسي والعقائدي بــالمعرفي أو العلمي، فهي أفضل نموذج في تبيان أثر الرمزية في تشكيل وعي الجماعات.

7-إن مستعملي المناهج الألسنية والإنتروبولوجية الحديثة، اعتبروا أن المرجعيات في الإسلام متأثرة دائما بالنسق والاستذهان الشخصي، لذلك اصــطلحوا علــى منظومات العلوم الشرعية المتعلقة بتأسيس الفهم، بالعقول، العقل الفقهي والعقــل البياني والعقل العرفاني.

8- اختلفت وجهات النظر في تحديد مفاهيم بعض الحقائق،كحقيقة الإيمــان، وحقيقة الفعل الإنساني، وحقيقة العدالة في مستوى الحكم، وهــو مــا أدى إلى ممارسات مختلفة في مستوى التطبيق.

9- دار الصراع في الإطار البرهاني المجسّد خصوصا في علم الكــلام الأقــرب للقبول العام، حول تحديد المرجعية النهائية للفعل المعرفي، هل هي للنقل أم العقل؟ بالخصوص في حال التعارض.

10- يؤدي الاستقطاب المذهبي دورا كبيرا في العدول عن الرأي المعرفي العلمي المؤسس بانسجام وموضوعية.

11- في الإطار السني، هناك الكثير من الهوامش والمساحات المزيدة عن القياس المفترض وعن الصرامة المنهجية التي كان من اللزوم الالتزام بها، أبعدت كل فرصة لتقارب منهجيات النظر، والالتقاء حول مبادئ معرفية، كانت مجسّدة قبــل في مسمى أهل السنة والجماعة التي تقابل منهجيات الشــيعة والمعتزلــة والباطنيــة والخوارج.

12- إن التمييز بين الاختلافات العقدية الناجمة عن أسباب معرفية واجتماعية، وتلك المنبثقة عن أسباب نفسية أخلاقية عامل حاسم في اتخاذ الموقف الصحيح والصائب من التعدّد العقدي داخل الأمة الإسلامية وخارجها.

13- غالبا ما كان تفريخ الفرق ناشئ عن أسباب نفسية أخلاقية بعيدة عن التأطير المعرفي العلمي.

14- إن التداخل بين السياسي والعقدي واستخدام السلطة السياسية للبنية العقدية للسطو على حرية الآخرين ليس من رسالة الإسلام في شيء، وإنما هو نزوات فردية سلطوية، أو نزعات عروشية وعرقية وطائفية ملبّسة بالدين.

16- إن الوصول إلى قناعة بفعالية نظرية المعرفة الإسلامية،القائمة على شروط علمية وواقعية، كفيل بلجم العنف المتنامي داخل المجتمعات الإسلامية، والتطرف المنبني على جهل تام بكيفيات الاستنباط والتتريل الصحيح. كما أن هذه المعرفة الموضوعية ينبني أن تخرج من الفكر والتفكير الأحادي، والاجتهاد الفردي ووهم المجتهد المطلق والجامع للعلوم جميعها، والرمز المعصوم إلى حضن التفكير المؤسسي الجماعي، الذي يأخذ بوسائل المعرفة جميعها المقررة قرآنيا، والمنفتح على كل العلوم الخادمة.

المصادر والمراجع

1- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1993.

2- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ.

3- ابن أبي شريف المقدسي، المسامرة في شرح المسايرة في العقائد،تحقيق عز الدين معميش وكمال الدين قاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1 ، 2004.

5- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.

6- فريد عبد الخالق الفقه السياسي الإسلامي: الشورى العدل المساواة، دار الشروق، القاهرة ط2،.2007

7- يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر: تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم، دار الانتشار العربي، لندن-بيروت، ط1، 2000.

8- محمد أبو الفتح البيانوني، دراسات في الاختلافات الفقهية، مكتبة الهدى، حلب، ط1، 1975.

11- لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط.2،1998

12- عبد السلام ياسين، نظرات في الفقه والتاريخ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، مصر، ط1، 1995.

13- الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة، ط2، 1966.

14- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2000.

15)- عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، الكويت، عدد 324، 2006.

16- هانس روبيرت ياوس، نظرية الاستقبال، ترجمة رشيد بن حدو، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004 .

17- عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح عند المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن الخامس الهجري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2 ، 1995.

18- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، دون تاريخ.

19- لؤي صافي، إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998.

20- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979.

21- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة،1986.

22- إدريس شاه، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

23- أسعد السحمراني، التصوف: منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، ط1 ، 1987.

24- الهجويري، كشف المحجوب، دراسة إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1975.

25- حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر- دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.

26 - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1401هـ، 1981.

27- عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 1992.

28- فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق (دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 1405هـ، 1985.

29- جلال الدين السيوطي، المزهر في فقه اللغة، شرحه: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد جاد المولى، دار الجيل، بيروت، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ.

30- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.

31- أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ، 1986.

32- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2 ، 1403هـ- 1983.

33- جمال الدين الأسنوي، نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول.

34- أحميدة النيفر، الوعي التاريخي بالشاهد الفقهي والواقع المعيش، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد36، خريف 1998.